

Poderá o capitalismo ser ético? Notas sobre o mercado, justiça distributiva e a hipótese socialista

Gonçalo Marcelo

CECH, Univ. de Coimbra / Católica Porto Business School / Bolseiro de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/102949/2014)

Resumo: Este texto investiga a possibilidade de um “capitalismo ético”. Para o fazer, analisa as noções de “espírito do capitalismo” e de neoliberalismo, mostrando de que forma faz sentido operar uma crítica do capitalismo que o revela como uma realidade histórica contingente e mutável. O texto mostra como, através de uma leitura de autores como Smith, Hegel, Sen e Honneth, se pode argumentar existir uma ligação entre a ética e a economia e que a hipótese de uma “orientação ética” dos mercados em ligação com a sociedade é concebível. O artigo analisa também as relações entre o capitalismo e as suas alternativas possíveis, como a ideia de socialismo ou a possibilidade de um “pós-capitalismo”, mostrando que tipo de teoria da justiça é conveniente para dar conta destes problemas, e argumenta que só o exercício crítico e o surgimento de alternativas concretas poderá reorientar a prática económica num sentido mais ético.

Palavras-chave: capitalismo, ética, Honneth, justiça distributiva, socialismo.

Title: Can Capitalism be Ethical? Notes on the market, distributive justice and the socialist hypothesis

Abstract: This paper investigates the possibility of an “ethical capitalism”. In so doing, it analyzes the notions of “spirit of capitalism” and neoliberalism, showing how it makes sense to put forward a critique of capitalism revealing it as a historically contingent and mutable reality. Through a reading of authors such as Smith, Hegel, Sen and Honneth, the text shows how it can be claimed that there is a link between ethics and economics and that an “ethical guidance” of markets is conceivable. The paper also analyzes the relations between capitalism and its possible alternatives, such as the idea of socialism and the possibility of a “post-capitalism”, showing which type of theory of justice is suitable to tackle these problems, and argues that only critique and new concrete alternatives will be able to reorient economic practices towards a more ethical path.

Keywords: capitalism, ethics, Honneth, distributive justice, socialism.

Título: Puede el capitalismo ser ético? Notas sobre el mercado, justicia distributiva y la hipótesis socialista

Resumen: Este texto investiga la posibilidad de un “capitalismo ético”. Para ello, analiza las nociones de “espíritu del capitalismo” y de neoliberalismo, mostrando de qué forma tiene sentido operar una crítica del capitalismo que lo revela como una realidad histórica contingente y cambiante. El texto muestra cómo, a través de una lectura de autores como Smith, Hegel, Sen y Honneth, se puede argumentar que existe un vínculo entre la ética y la economía y que la hipótesis de una “orientación ética” de los mercados en relación con la sociedad es concebible. El artículo analiza también las relaciones entre el capitalismo y sus alternativas posibles, como la idea de socialismo o la posibilidad de un “post-capitalismo”, mostrando qué tipo de teoría de la justicia es conveniente para dar cuenta de estos problemas, y argumenta que sólo el ejercicio crítico y el surgimiento de alternativas concretas puede reorientar la práctica económica en un sentido más ético.

Palabras clave: capitalismo, ética, Honneth, justicia distributiva, socialismo.

Introdução¹

Em que tipo de sociedade queremos viver? Formular uma questão nestes termos significa apontar para os critérios éticos que pretendemos que rejam a nossa vida em comum, mas também para as condições da sua instanciação social. E, olhemos para onde olharmos, a verdade é que a globalização económica e a alegada falta de alternativas económicas viáveis ao capitalismo faz com que, hoje, este sistema de organização económica pareça ter-se naturalizado ao ponto de dificilmente admitir contraditório. De acordo com a mundividência capitalista, haverá com certeza diferentes estádios de desenvolvimento das nações por todo o mundo mas, à exceção de alguns Estado “pária”, não se pode dizer que o capitalismo não seja, na realidade, o sistema económico vigente por todo o lado (e a China não é obviamente exceção, embora seja um capitalismo de Estado e autoritário).

Parte da naturalização deste estado de coisas, isto é, da ideia segundo a qual não só esta é a realidade empiricamente constatável, mas também que ela *tem mesmo de ser assim* (o que, no fundo, pressupõe uma atitude metafísica escondida perante a realidade) advém obviamente do fracasso das alternativas que historicamente se tentaram apresentar ao capitalismo, como a hipótese comunista. Por outras palavras, a queda do muro de Berlim e a dissolução da União Soviética parecem ter tido o efeito de dar ao capitalismo a sua aura de inevitabilidade histórica. Isto foi notório até nos partidos de esquerda dos países ocidentais, à medida que as bandeiras tradicionais da esquerda (como o discurso abertamente anticapitalista ou o vocabulário da luta de classes) foram sendo abandonadas e os próprios sindicatos enfraqueceram, sendo que o que substituiu estas bandeiras foi um discurso bastante mais moderado de uma “terceira via” que teoricamente promoveria um “capitalismo de rosto humano”. Mas fará este discurso algum sentido? Será o capitalismo, por natureza, sempre condenável? Ou, pelo contrário, poderá ele ser ético? E se sim, será que já chegámos a esse ponto?

Dizia Montaigne que “todos os juízos gerais são cobardes e imperfeitos” e, portanto, como sempre, há que tentar distinguir os fenómenos com algum rigor analítico. A globalização tem um efeito uniformizador que não é despidendo. Mas, apesar de tudo, existem diferentes formas de capitalismo e diferentes práticas dentro de uma mesma sociedade capitalista. Eles poderão ser considerados “éticos” ou não, consoante os princípios e critérios que se adotarem para emitir esse juízo. Porém, também há que alertar para os riscos de se promover um discurso demasiado otimista sobre esta possibilidade, dada a probabilidade de se fazer um uso ideológico deles para mascarar a realidade e os fenómenos que lhe subjazem; a realidade tende sempre a ser mais sombria que a ideologia. E, tendo em conta que o discurso é muitas vezes usado para legitimar práticas, a nível ético e político, ou para induzir comportamentos (pense-se, por exemplo, nas técnicas de marketing ou no “capitalismo narrativo” que é promovido pela apropriação do *storytelling*²) a exacerbação do “capitalismo ético” pode ter como consequência a justificação de estados de coisas inaceitáveis. Pode ser que estejamos a testemunhar o aparecimento de mais uma fase do “espírito do capitalismo”, isto é, da mobilização ideológica de crenças e valores para efeitos de justificação das práticas do

¹ Este texto teria sido impossível sem a reflexão alimentada ao longo dos anos por diversas conversas com os meus colegas e amigos Conceição Soares, Nuno Ornelas Martins e Rui Vieira da Cunha que, todos eles, e de diferentes formas, exploram alguns aspetos nos quais este artigo também toca. Para todos, o meu reconhecimento.

² Veja-se Marcelo (2016).

capitalismo, tal como foi analisada por Boltanski e Chiapello (1999). O que não significa, claro está, que não consigamos discernir práticas melhores ou piores, consoante os padrões que erigimos em normas a partir das quais fazemos uma avaliação.

Assim, a primeira secção deste texto dedica-se a analisar a possibilidade de um “capitalismo ético”. Esta é a parte mais longa e substancial do texto, subdividida em três partes. A análise parte da possibilidade e pertinência de uma “crítica do capitalismo”, mencionando as justificações a que este recorre, i.e., o chamado “espírito do capitalismo” e analisando definições possíveis de “capitalismo” e “economia de mercado”, e tentando perceber de que forma é possível compreender uma relação possível entre o “mercado” ou o “capitalismo” e valores éticos (secção 1.1.). Na secção 1.2 recorre-se a diferentes autores, como Adam Smith (2002) ou Hegel (2008), para tentar perceber de que forma, na história da filosofia e do pensamento económico, se pensou a importância das avaliações éticas na economia e como se pode conceber a ligação entre a atividade económica dos mercados e a ética, a moral e a sociedade. Nessa secção, vemos igualmente de que forma essas intuições são hoje reapropriadas por autores contemporâneos como Amartya Sen (1987) ou Axel Honneth (2014). Finalmente, na secção 1.3, abordar-se-á igualmente a tensão entre aquilo a que se chama o “capitalismo” e alternativas concebíveis, como a de “pós-capitalismo” ou a de “economia da contribuição”, assumindo sempre que o capitalismo é uma realidade histórica sensível à mudança e, em última instância, contingente, podendo vir a ser ultrapassada.

Na secção dois do artigo analisar-se-á, tendo em consideração os elementos teóricos expostos anteriormente, a questão da justiça na organização do capitalismo, mencionando os critérios e princípios de justiça, bem como a questão do tipo de teoria adequado para analisar a sociedade, e exemplos de práticas que podemos considerar “éticas”. Finalmente, na terceira e última secção do texto, voltar-se-á a colocar a questão da relação entre o capitalismo e uma das suas alternativas mais perenes e desacreditadas, a do socialismo, tentando mostrar de que forma algumas das práticas promovidas por este ideal podem ou não ser compreendidas e que justificação ética se lhes pode encontrar.

1. “Capitalismo Ético”: contradição nos próprios termos?

1.1. A Crítica do Capitalismo

Existem duas formas de considerar a crítica do capitalismo como uma “não-questão”, uma excrescência típica de inadaptados que não compreendem a natureza inerente ao próprio sistema e à sua alegada inevitabilidade. A primeira é alegar que o capitalismo é, em si, amoral, porque corresponde a um facto inevitável da organização económica. Nesta tese, o capitalismo é o que é (promove a competição, tolera a desigualdade, etc.) porque a “natureza humana” também é, alegadamente, “o que é” (nesta versão: o ser humano é egoísta, procura sempre o melhor para si, etc.). Logo, nem sequer é adequado colocar a questão sobre se ele é “bom” ou “mau”. As pessoas comportam-se economicamente assim, porque “são” assim e querer negá-lo ou criticá-lo é tão inconsequente como criticar a evolução como facto biológico.

Por trás desta conceção está um conjunto de pressupostos sobre a forma como pensamos e agimos. Refiro-me, é claro, à visão prevalente sobre a racionalidade que a reduz à satisfação do interesse próprio ou à maximização da utilidade esperada. Como aludi no início, esta visão tem uma metafísica escondida. Ainda que por motivos metodológicos, reduz o comportamento humano a um conjunto de variáveis que, em

última instância, dependem de um único interesse. E, ao fazê-lo, não só assume um padrão “físico” (neste caso, biológico, ainda que errado) como também *metafísico* porque assumir que esta é a realidade e que ela *nunca* mudará acaba por ser uma tese ontológica em sentido forte (ainda que ignorado).

A segunda forma de desconsiderar a crítica é ligeiramente menos determinista que a primeira (mas, mesmo assim, fatalista). Esta consiste em argumentar que embora o capitalismo não seja a única forma de organização económica possível ou a única que “faça sentido” de acordo com a alegada conformação da “natureza humana”, ainda assim ela é a *melhor* – assumindo aqui a qualificação “melhor” não só o sentido da adequação aos objetivos produtivistas (a “mais eficiente”) como também, muitas vezes, o sentido de a organização “mais justa”. Nesta versão, o capitalismo não é amoral, mas é quase intrinsecamente ético simplesmente porque, mesmo que contenha defeitos, nenhum outro sistema pode ser tão justo. Aqui, o manancial de argumentos invocados varia, indo desde a recompensa do mérito individual à redução da pobreza a nível global como consequência da globalização liberal; mas é, a maior parte das vezes, um argumento que avança por via negativa. Isto é, comparam-se os sucessos do capitalismo com os fracassos das tentativas de organização económica alternativa que encontramos ao longo da história, sobretudo o comunismo. Não se ignora que a organização económica é, também, fruto de escolha política, mas tenta-se encontrar o argumento da experiência histórica para se descartar facilmente qualquer outra hipótese concebível. Por conseguinte, e mais uma vez, chega-se à ideia de inevitabilidade (neste caso, prática) do capitalismo.

Mas será isto necessariamente assim? Ainda que minoritárias, as críticas do capitalismo mostram o absurdo desta naturalização. A crítica social, por exemplo, centra-se muitas vezes na desigualdade que o próprio sistema gera e com o qual parece conviver com alguma facilidade. A crítica política apontará o grau de dominação que os mais ricos poderão exercer sobre os mais pobres (ainda que não os dividamos em classes estanques como a dos “capitalistas” e a dos “proletários”), sobretudo num contexto em que o bem dominante, suscetível de ser convertido em quase todos os outros (como aponta Walzer, 1983) é o dinheiro. A crítica à qual poderíamos chamar “psicológica” – mas que também é, um pouco como as duas anteriores, simultaneamente uma crítica ética – apontará para os níveis de alienação de que sofrerão os mais oprimidos, a tendência para o fetichismo da mercadoria e de reificação de outrem (e os termos que uso aqui têm todos reverberações marxistas ou lukácsianas, mas os mesmos fenómenos podem ser analisados e criticados usando outro vocabulário). E todas estas críticas poderão, com um maior ou menor grau de radicalidade, convergir para o diagnóstico segundo o qual o capitalismo é intrinsecamente injusto, que o “capitalismo ético” nada mais é, portanto, que um oxímoro e que um discurso nele baseado só pode servir como mistificação ideológica. Se levada ao seu extremo, este tipo de crítica será, obviamente, avessa a qualquer tipo de “reforma” e insistirá, de acordo com a sua lógica própria (dialética ou outra), que qualquer tentativa que não altere radicalmente o sistema, isto é, que não seja uma verdadeira revolução que não deixe pedra sobre pedra, mais não será que um paliativo que será usado pelo próprio sistema para deixar tudo como dantes, aparentando no entanto ter mudado.

O primeiro tipo de postura (a naturalização sem mais do capitalismo, em ambas as versões) é absurdo, politicamente conveniente e factualmente errado. Errado, em primeiro lugar, pelas falhas do modelo de racionalidade que lhe subjaz, e que são atestadas por

desenvolvimentos recentes nos domínios da economia comportamental (Kahneman, 2014). É também politicamente conveniente para quem beneficia com o estado de coisas atual porque obnubila uma evidência: a história é feita de mudanças e não existem leis sociais gravadas na pedra. A mudança social é constante e, hoje em dia, ainda mais acelerada dado o nível de penetração da tecnologia e da forma como esta transforma a maneira de as pessoas comunicarem e se comportarem. Mas, por outro lado, o segundo tipo de postura pode pecar por excesso. Não é certo que uma atitude de “tudo ou nada” seja a mais avisada neste tipo de matéria, até porque toda e qualquer tentativa de fazer *tabula rasa* em matéria social e tentar simplesmente “começar de novo” comporta sempre o risco de se ir parar ao terror; afinal de contas, para se começar de novo parece, em teoria, ser primeiro necessário destruir o existente. Mas a pura e simples destruição nunca é um resultado desejável.

Será, por isso, possível encontrar um diagnóstico mais sóbrio mas mais certo na distinção dos fenómenos sem, no entanto, cair no discurso algo deslavado da terceira via ou produzir uma justificação que mais não possa que ser recuperada para efeitos ideológicos? Não é certo. Mas é este o caminho estreito que devemos tentar atravessar. Começemos por tentar perceber o que é o “capitalismo” ou a “economia de mercado”. Estes termos não são, obviamente, coextensivos. Mas existe uma razão para que por vezes sejam tratados como sinónimos. E esta prende-se com, permita-se-nos a expressão, uma espécie de “lavagem semântica” do conceito de capitalismo. Repare-se que, grande parte das vezes, o termo “capitalismo” é usado com uma ponta crítica. A mera invocação do termo remete para um jogo de linguagem no qual, como na tradição marxista, há capital e trabalho, possíveis classes distintas, aqueles que têm capital inicial e visam a acumulação, e aqueles que, possivelmente, mais não têm que a sua própria força de trabalho para vender. É claro que isto não é *necessariamente* assim e pode haver análises do capitalismo (quase) totalmente desligadas da ganga marxista. Mas o eco está lá.

E ainda que o pressuposto liberal da lei da oferta e da procura, e da possibilidade da livre troca no mercado, também esteja presente, é evidente que o capitalismo, na sua aceção clássica, é mais que a mera noção de economia de mercado. Ele envolve, igualmente, uma forma determinada de organização da produção, uma extração da mais-valia, uma relação de forças entre quem detém o capital e quem não o tem, uma capacidade de “fazer fazer” como invoca sugestivamente Lordon (2010) e, claro, a operação sobre as crenças e as representações consubstanciada no tal “espírito do capitalismo” (Weber, 2003; Boltanski & Chiapello, 1999). No entanto, como nota Galbraith (2006, citado por Farinha Gomes, 2011, p.210), o facto de, a partir de determinada altura, as estruturas de poder terem passado a adotar a expressão “economia de mercado” em vez de “capitalismo”, não é inocente. Na verdade, assinala Galbraith, os mercados sempre desempenharam um papel na história da humanidade, pelo menos desde a invenção da forma moeda. São, portanto, tão antigos quanto a própria troca comercial, e obviamente também não estavam ausentes dos países comunistas. Contudo, a palavra “capitalismo” tem obviamente uma conotação política (por vezes pejorativa) e, por isso, diz Galbraith (citado por Farinha Gomes, 2011, pp.210-211), o uso da expressão politicamente neutra “economia de mercado” visou libertar o capitalismo da carga semântica negativa; libertá-lo do referente. Operou-se assim, portanto, uma espécie de “limpeza semântica” do conceito de “capitalismo”.

Segundo Galbraith (ibid.), a expressão “capitalismo” costumava designar, na boca dos seus críticos, não só o “sistema dominante”, como também o grupo de pessoas que concentrava em si o poder económico e político. Ora, “economia de mercado” acaba por ser um termo tão genérico que obnubila essa identificação implícita e, logo, tenta desarmar a possibilidade de uma “crítica do capitalismo”. Mas o que é, então, o capitalismo? Para além das características que já referi, há talvez que acrescentar um elemento extremamente genérico, mas ainda assim necessário de recordar. É que o capitalismo é marcado por uma tensão potencialmente infinita para a acumulação. Esta acumulação de capital é, aliás, identificada por Boltanski e Chiapello (1999) como a característica essencial do capitalismo e como definindo, portanto, os “capitalistas”.

É claro que, dentro desta definição, muitas diferenças podem caber. Por exemplo, dependendo da estrutura produtiva, económica ou política das diferentes sociedades, podemos ter um capitalismo mais industrial, ou mais financeirizado, mais totalmente liberal ou mais autoritário. Mas, em todos, esta tensão para a acumulação mantém-se (tal como, em geral, a um nível macro, a tensão para o “crescimento” económico). E embora, em tese, “qualquer um” possa ser um “capitalista” (isto é, “subir na vida” através da acumulação de capital – o que é, aliás, marca do primeiro “espírito do capitalismo” segundo Boltanski e Chiapello (1999), aquele que, no século XIX, se revê nos valores burgueses do *self-made man*) a verdade é que, neste sistema, os “capitalistas” bem sucedidos são aqueles que conseguem, por assim dizer, esmagar a concorrência. Pouca importa se isso é feito através da inovação e da “destruição criadora” ou pela simples cópia intelectual e massificação de produtos a baixo custo. A verdade é que a tensão para a concorrência faz sempre com que apenas uma minoria de agentes económicos consiga levar a cabo de forma verdadeiramente bem sucedida essa acumulação, deixando todos os outros nas margens.

A relação entre o primeiro grupo e o segundo é obviamente fluida, mas o facto da acumulação ser desigual e haver portanto grande concentração de riqueza nas mãos de uma minoria não pode deixar de ser problemática. E é por isso que Boltanski e Chiapello assinalam que o sistema tem algo de “absurdo”. Primeiro porque, sendo o impulso de acumulação tendencialmente infinito, este pode ser um “mau infinito”, em sentido hegeliano. A sede pode ser insaciável e, em última instância, não levar a lado nenhum, a não ser a si-mesma – e esta é, digamos, uma crítica que pode ser “antropológica” ou “ética”, mas que também pode ser formulada em termos económicos: a enorme concentração de riqueza num número muito restrito de pessoas nem sequer parece ser positiva para o crescimento económico da sociedade como um todo, como o fracasso da *trickle down economics* demonstra sem sombra de dúvida. Segundo porque, se há sempre os “perdedores” do sistema, aqueles que, na definição marxista clássica, mais não têm para vender que a sua força de trabalho (ao contrário dos “capitalistas” que, esses, têm capital inicial para investir e reinvestir) pode parecer estranho que os segundos aceitem pacificamente compactuar com uma forma de organização económica na qual a esmagadora maioria deles nunca passará, para falar claro, da “cepa torta”.

Sendo que Boltanski e Chiapello (1999) acrescentam que esta acumulação é feita por “meios formalmente pacíficos”, a resposta está, sabemo-lo, no tal “espírito” ou manipulação ideológica que faz as pessoas acreditar nas virtudes do capitalismo. É claro que isso nem sempre é fácil porque esta forma de organização económica, tendo, portanto, algo de “absurdo”, também tem obviamente os seus problemas, como as crises cíclicas e a desigualdade que é invocada nestes últimos parágrafos. E, se olharmos para

as diferentes sociedades capitalistas como “tipos ideais”, conseguimos perceber que nenhum dos extremos do espectro está isento da sua quota-parte destes problemas. Por um lado, temos o capitalismo autoritário chinês que, sob a capa do Comunismo, mantém um capitalismo de Estado no contexto de uma sociedade fechada e não democrática. Por outro lado, no Ocidente, afirmou-se desde a década de 70 do século XX a versão do capitalismo que veio a ser conhecida como o “neoliberalismo”. Pouco importa que esta designação também assuma, um pouco como o capitalismo, uma conotação pejorativa (ninguém, ou praticamente ninguém, se afirma neoliberal; mas os críticos do neoliberalismo assinalam-lhe os traços e usam-no, sobretudo, de forma crítica); o que é importante é que ela corresponde a um conjunto interligado de fenómenos.

Como nota Renault, o neoliberalismo significa, ao mesmo tempo: a) um modo de acumulação do capital baseado na busca do lucro a curto prazo e respetiva remuneração aos acionistas, conjugado com uma extração da mais-valia através da redução de custos, o que implica o aumento das jornadas de trabalho, a deslocalização, etc.; b) um modo de governação (regulação pela avaliação e pelo autocontrolo, normalização pela concorrência); c) uma política (desregulação dos mercados e maior ligação entre eles, cortes na despesa pública e destruição progressiva do Estado social, desvalorização do social); e d) um discurso de justificação ideológica (Marcelo e Renault, 2011, p.137), no sentido que já vimos com Boltanski e Chiapello. Monbiot acrescenta que nas sociedades em que o neoliberalismo é dominante as democracias são reduzidas à liberdade de mercado (os cidadãos são vistos como consumidores) e, citando Verhaeghe, lembra que algumas das consequências desta forma de capitalismo passam pelo aumento das depressões, solidão, ansiedade causada pela pressão para a performance, e fobia social (Monbiot, 2016). Monbiot, citando Klein, recorda igualmente que na doutrina neoliberal as crises são vistas como oportunidades para impor medidas impopulares (e o caso da recente crise europeia é disso um bom exemplo) e que uma das consequências mais gritantes da viragem neoliberal dos últimos anos foi o aumento da desigualdade e a financeirização do capital, às quais se junta a redução do espaço de manobra das democracias, à medida que os poderes económicos não eleitos são cada vez mais influentes (Monbiot, 2016).

Frisemos, então, o óbvio. Não só o capitalismo *não* é eticamente neutro e, portanto, não está ao abrigo da crítica (a qual pode ter, e muitas vezes tem em simultâneo, aspetos éticos, económicos e políticos) como as formas dominantes de capitalismo prevalentes nas últimas décadas são bastante criticáveis. Aquilo que os defensores do capitalismo (ou do neoliberalismo) como lei impessoal e imutável – e, acrescente-se, também os defensores da economia neoclássica como ciência positivista na qual as considerações éticas não devem entrar – esquecem é que é possível formular (e desejar) uma orientação do capitalismo para valores éticos que estão longe dos do individualismo dominante.

De facto, basta invocar autores clássicos (e respetivas apropriações contemporâneas) para disso nos apercebermos. Esta ênfase na importância dos valores (éticos e políticos) para a forma como se pensa e se pratica a economia pode, aliás, ser encontrada em quase toda a chamada “economia clássica”, i.e., na economia política. Isto estabelece um contraste claro entre a teoria económica clássica e a neoclássica sendo que uma das vias possíveis para repensar a realidade económica atual, como bem mostram Amartya Sen (1987) e Nuno Ornelas Martins (2009), passa por uma recuperação dos pressupostos da economia clássica. Mas foquemo-nos, para efeitos de concisão,

apenas em dois autores, Adam Smith e Hegel, e respetivas apropriações contemporâneas por parte, respetivamente, de Amartya Sen e Axel Honneth.

1.2. Economia, Mercado e Moral: Smith e Hegel lidos por Sen e Honneth

Adam Smith é considerado o fundador da teoria económica moderna, e é impossível exagerar o papel que teve no pensamento liberal. Contudo, há que assinalar que muitas vezes é pouco lido ou mal lido, concentrando-se a maior parte dos leitores na analogia da mão invisível que aparece em *A Riqueza das Nações*. Portanto, muitas vezes interpreta-se Smith como se nele mais não estivesse que uma suposta autorregulação dos mercados movida pelo interesse próprio de cada um. Porém, na *Teoria dos Sentimentos Morais* (2002), que Smith considerava, diga-se de passagem, a sua obra mais importante (e importa relembrar que Adam Smith era professor de filosofia moral) encontramos o fundamento ético dos mercados, o qual pressupunha sólidas relações intersubjetivas (incluindo a empatia [*sympathy*]). Como o resume Nuno Ornelas Martins: “Adam Smith especifica que a divisão do trabalho é o ponto de partida para a formação do sistema económico. Mas a divisão do trabalho depende da existência de um mercado suficientemente vasto, e a existência do mercado, segundo Adam Smith, resulta da propensão do ser humano para a troca. Já a propensão para a troca, segundo Smith, depende de disposições éticas que possibilitam o diálogo e a confiança mútua.” (Martins, 2009)

Esta visão é hoje em dia reapropriada por Amartya Sen (1987) e Hilary Putnam (2004) para denunciar a falsa dicotomia entre factos e valores prevalente na análise económica contemporânea. De facto, Sen (1987) relembra que a teoria económica tem uma dupla origem, a ética e a “engenharia”, sendo esta última entendida como o enfoque em questões técnicas. Parte do problema, na transição para a economia neoclássica hoje em dia dominante, foi a apropriação de uma forma de positivismo de acordo com o qual as comparações interpessoais de utilidade não eram possíveis e, logo, os juízos de valor deveriam ser excluídos da teoria económica. Nesta teoria, e sobretudo na teoria da escolha racional (ou teoria da decisão), a qual é prevalente na microeconomia, a visão da racionalidade orienta-se em torno do eixo da prossecução do interesse próprio / maximização da utilidade esperada. Mas Sen explica que para Smith, sobretudo na *Teoria dos Sentimentos Morais*, as noções verdadeiramente importantes eram as de domínio de si [*self-command*] e de prudência não a de interesse próprio em sentido estrito. Nesse sentido, embora a prudência fosse a “virtude que mais ajuda o indivíduo” (Smith, 2002 citado por Sen, 1987, p.23) a posição de Smith aponta muito mais para a necessidade do cultivo de uma pluralidade de virtudes (Sen, 1987, p.24). De facto, Smith levava a sério o papel das motivações morais no comportamento humano e na teoria económica. Sen (1987, p.28) refere que, ao contrário do que por vezes é advogado, Adam Smith não se opunha às medidas de combate à pobreza e, portanto, uma leitura mais complexa de Smith permite recuperar o papel essencial das considerações éticas na economia.

Para Sen, e no que diz respeito à origem ética da economia, estas considerações referem-se sobretudo a duas questões, às quais ele chama respetivamente a questão socrática, relativa à orientação da vida de cada um, e a questão aristotélica, que se prende com as questões de bem comum e que hoje em dia diríamos pertencer a uma “ética social”. Ora, a conclusão de Sen quanto à pobreza analítica da teoria económica dominante hoje em dia leva-o a postular que a economia, e sobretudo a economia do bem estar, só tem a ganhar em incorporar as considerações éticas, e vice-versa (Sen, 1987, p.

89); para além disso, insiste na pluralidade das motivações do comportamento humano (Sen, 1987, p.19), e no facto de elas terem de incorporar os fatores éticos, que não são inteiramente redutíveis nem ao interesse próprio nem à maximização da utilidade esperada.

No cerne desta ligação entre a avaliação do comportamento humano, a teoria económica, o capitalismo e o mercado está a crença segundo a qual não só os valores éticos, tais como a cooperação e a confiança, subjazem ao bom funcionamento do mercado, mas também o postulado segundo o qual no mercado os agentes individuais podem exercer uma liberdade específica. Este pressuposto não se encontra só nos pensadores clássicos “liberais” mas também, e talvez de forma um pouco mais surpreendente, em Hegel (2008). Hegel foi, como argumenta Lisa Herzog (2013), um dos “inventores” da conceção de mercado. Todavia, tal como Smith, e talvez de forma mais radical que ele, Hegel não concebe a esfera do mercado como sendo puramente autónoma e autossuficiente. Pelo contrário, considera que faz parte da *Sittlichkeit* de uma determinada comunidade, termo que, geralmente é traduzido por “vida ética” ou “eticidade” mas que exprime muito mais que a orientação da conduta ética individual; pelo contrário, para Hegel a *Sittlichkeit* inclui o conjunto de hábitos de determinada comunidade, as normas de conduta implícitas ou explícitas, e o conjunto de instituições fundamentais que lhe subjazem.

Portanto, para Hegel, sobretudo na *Filosofia do Direito* (Hegel, 2008), trata-se de pensar o conjunto de normas e direitos que fazem parte desta eticidade. Parte deles são os direitos que regem a propriedade privada. A *Filosofia do Direito* é, entre outras coisas, uma apresentação da liberdade (não meramente individual) tal como ela se encontrava, segundo Hegel, nas instituições modernas. Mas, para poder ser verdadeiramente exercida, ela tinha de se instanciar em diferentes esferas; e, para Hegel, o mercado enquanto “sistema de necessidades” era uma delas. Como sublinha Herzog (2013, p.54) há semelhanças entre a visão Smithiana da mão invisível (contrabalançada, obviamente, pela ligação entre o mercado e a moralidade que acabámos de invocar) e o “avanço dialético” que, segundo Hegel, se dá quando, através do mercado, a tentativa de satisfação das necessidades individuais se transforma na forma de procurar a satisfação das necessidades de *todos*. Acontece que, como Herzog também record (ibid.), Hegel não tem uma visão pacificada dos mercados; pelo contrário, eles são vistos como uma espécie de reminiscência do estado de natureza, isto é, se recordarmos Hobbes, da possibilidade de guerra de todos contra todos. Assim, como as necessidades são variáveis e os resultados do mercado são imprevisíveis, o que pode acontecer é aquilo a que hoje chamaríamos “falhas de mercado” e, mais que isso, a criação dos excluídos do sistema.

Isto leva à análise da pobreza, e da massa de excluídos (à famosa expressão “arme Pöbel”, Hegel, 2008, §240, p.219). Por conseguinte, e como sumaria Herzog “ainda que Hegel adote a ideia segundo a qual no mercado as pessoas servem os interesses uns dos outros de forma não intencional, ele nega que os interesses de *todos* sejam servidos” (Herzog, 2013, p.55). O que isto significa é que embora a noção de servir os interesses de *todos* esteja intrinsecamente presente na noção de mercado, porque ele deve ser uma esfera concreta da *Sittlichkeit* na qual esta norma implícita opera, na realidade, se deixados a si próprios, os mercados *não* o farão. Daí a ênfase na necessidade de criar instituições que o controlem, e que se assegurem que esta norma implícita de colocar o mercado ao serviço da satisfação da necessidade de todos é

efetivamente cumprida. E embora, hoje em dia, as instituições que Hegel preconizava talvez pouco nos digam, o mesmo não se poderá dizer desta intuição essencial da ligação entre os mercados e um objetivo moral que, ao mesmo tempo, tem de ser guiado pela existência de instituições.

Hoje, um dos autores que tenta “reatualizar” a teoria hegeliana do direito como realização da liberdade é Axel Honneth, sobretudo na sua produção da maturidade (Honneth, 2014). O objetivo de Honneth no livro *O Direito da Liberdade* é avançar uma teoria da justiça da sociedade que seja não ideal mas que parta da experiência histórica e de uma análise das sociedades realmente existentes. De acordo com Honneth, seguindo Hegel, de todos os valores importantes que deixaram uma marca na modernidade, a liberdade foi aquele que maior impacto causou nas nossas instituições (Honneth, 2014, p.1). O que interessa a Honneth é distinguir os diferentes tipos de liberdade e defender algo que seja mais que a simples liberdade negativa. Honneth propõe a noção de “liberdade social” para exprimir a noção de uma liberdade coletiva, ancorada em relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo e em instituições sociais (Honneth, 2014, p.45). Quer isto dizer que a liberdade é mais do que uma faculdade de exercício meramente individual e, pelo contrário, requer não só normas objetivas de cooperação intersubjetiva como também os meios e espaços institucionais apropriados para a sua real efetivação. Uma liberdade meramente proclamada nunca será uma liberdade real. Honneth avança então a ideia de “instituições de reconhecimento” como estes espaços nos quais a liberdade social se pode cumprir.

Seguindo Hegel, Honneth vai então reconstruir as diferentes esferas de reconhecimento (como já o fizera antes em *Luta pelo Reconhecimento* – Honneth, 2011), mas propondo algumas atualizações ao esquema hegeliano. Para o Honneth da maturidade, estas esferas são as relações pessoais, a esfera económica consubstanciada no mercado, e a formação política da vontade democrática, todas elas pensadas como tantos outros meios de realização de reconhecimento recíproco e liberdade, através da reconstituição de relações éticas. Mas concentremo-nos então na questão do mercado.

Para Honneth, importa que o mercado seja uma instituição “relacional”, isto é, uma esfera onde seja possível realizar a liberdade social. No entanto, e comentando o neoliberalismo, diagnostica desde logo que este não é hoje em dia o caso (Honneth, 2014, p.176). Comentando o chamado “problema Adam Smith” (i.e., de como reconciliar o pensamento económico de Smith com a sua filosofia moral), enuncia o problema nestes termos: “será que a promessa de liberdade inerente à economia de mercado moderna deve ser concebida em termos de atores [sociais] que fazem um cálculo estratégico ou em termos de parceiros de comunicação que se relacionam intersubjetivamente?” (Honneth, 2014, p.177). Aquilo que interessa a Honneth é mostrar que a instituição do mercado contém pelo menos a possibilidade de ser uma instituição “relacional” que possa realizar a liberdade social e reconstruí-la normativamente.

Um dos elementos importantes que Honneth tem em conta é a necessidade de controlo democrático dos mercados, tal como é advogada por Polanyi. Relembrando que Polanyi vê os mercados como estruturas sociais que podem ser influenciadas pela vontade política, relembra a possibilidade de transformá-los num “socialismo de mercado”, advogando que essa passagem nem é muito radical “se acreditarmos que as transações de mercado só são legítimas na medida em que obtiverem o consentimento universal daqueles que nelas participam” (Honneth, 2014, p.187). Voltaremos a este ponto na última secção deste texto. Mas aquilo que importa a Honneth provar é que existe uma eticidade

própria do mercado, e que isso não era verdade só para autores como Hegel e Durkheim. Isso corresponde a vários requisitos. Por um lado, a ideia de que o mercado não se estabelece a si próprio do nada, mas, pelo contrário, depende de “acordos prévios que dizem respeito ao tipo, extensão, arranjos sociais e limites dos processos de troca” (Honneth, 2014, p.189). Depois, invocando autores como Etzioni e Hirsch, a questão de tornar os mercados mais racionais ao dotá-los de responsabilidade social, incluindo as restrições ao interesse próprio (idem); e, finalmente, o controlo democrático invocado por Polanyi.

Em suma, para Honneth a esfera institucional do mercado não pode ser entendida como sendo um sistema livre de normas (Honneth, 2014, p.191) e, pelo contrário, o interesse próprio tem de “obedecer à condição normativa de que todos os que nele participam possam vê-lo como um meio adequado para realizarem de forma complementar os objetivos de cada um” (ibid, p.192). Para Honneth o mercado só é legítimo e compreensível quando as pessoas não agem nele de forma simplesmente egoísta e, portanto, quando a integração normativa é tal que a liberdade de uns e a liberdade de outros se tornam inextricáveis não só uma para a outra mas também para suprir as necessidades de todos. O que tem uma consequência: “os atores económicos devem ter-se reconhecido uns aos outros como membros de uma comunidade cooperativa antes de poderem conceder uns aos outros o direito de maximizar a utilidade individual” (ibid.). Honneth reconhece, obviamente, que as pessoas (e, de forma derivada, os “mercados”) têm interesses próprios, mas assume que eles não são rígidos nem fixos. Logo, aponta para a necessidade de se ter mais em conta as “responsabilidades cooperativas” (ibid, p.193). Assim, assume que colocar “restrições morais” ao mercado é possível, e que estas dependem, em geral, da capacidade de diferentes grupos ou instituições chamarem a atenção para a forma como os interesses de algumas das características das pessoas não são muitas vezes tidos em conta pelos mercados.

Por conseguinte, para Honneth, um “mercado moral” é um mercado no qual “todos os participantes têm a hipótese de nele descobrir e desenvolver as suas verdadeiras capacidades” (ibid., p.194). E note-se que, para Honneth, isto não abrange somente a esfera das trocas propriamente ditas, já que inclui também a esfera do trabalho e do consumo (esferas que não estou a analisar em detalhe aqui dados os limites de espaço, e porque me quero concentrar na definição propriamente dita das condições de possibilidade da moralização dos mercados, para Honneth). Isto são as normas que, para Honneth, subjazem à possibilidade dos mercados como instituições de cooperação e solidariedade onde se pode exercer liberdade social. Mas Honneth compreende bem o quanto os mercados atuais se afastam desta hipótese. Daí a necessidade de integrar a crítica ao sistema atual na própria teoria. Honneth integra por isso a descrição dos sentimentos de injustiça, as normas de justiça e a análise dos sistemas de discurso na metodologia que advoga (ibid., p.197). Sem a pressão dos movimentos sociais, dos protestos morais e das reformas políticas, o mercado, abandonado a si próprio, tende a não realizar o seu potencial ético e a infringir os padrões normativos que subjazem à sua própria possibilidade. A tarefa, portanto, é a de criticar estes desvios e fazer pressão para a institucionalização de progressos em relação a essas normas éticas (ibid.)

Honneth não ignora que esta posição é um tanto ou quanto idealista (ibid.) nem as dificuldades que apresenta. A globalização e internacionalização dos mercados tornam extremamente difícil submeter o mercado a exigências de legitimidade ética (ibid., p. 198). O grau de lucidez em relação a este estado de coisas é elevado: “o resultado desta

divisão entre factos e normas é que já não temos a noção que os interesses económicos podem ser reconfigurados e estão de facto abertos à interpretação; que até os processos de mercado representam mecanismos discursivos nos quais os atores adotam a perspetiva de outros; que os atores coletivos também estão muitas vezes envolvidos em processos de troca cujas intenções não podem ser descritas meramente como a soma de interesses individuais” (ibid., p.198). Mas o objetivo é precisamente chamar a atenção para todos estes factos e mostrar não só que o mercado pode ser concebido de forma ética como também que a mistura de pressão democrática e crítica teórica pode de alguma forma servir para reformular os mercados (i.e., o capitalismo) no sentido de os tornar mais próximos das possibilidades normativas que Honneth aponta.

O que se pode, então, concluir desta posição de Honneth? Será ela totalmente idealista? Até certo ponto, tem muito de ideal, sim. Mas permite pelo menos responder à pergunta inicial: não, um “capitalismo ético” não é necessariamente uma contradição nos próprios termos. Ele é pelo menos *concebível* e, seguindo esta posição honnethiana, é até uma possibilidade que não só faz sentido como até seria a mais adequada, a mais próxima das possibilidades normativas que decorrem da própria existência dos mercados e das suas instanciações sociais. Porém, como mencionei no início, o diabo está nos detalhes. A existência da possibilidade não signifique que ela ocorra. Mas avancemos um passo na análise do capitalismo como realidade histórica mutável e contingente.

1.3. Para lá do capitalismo? Pós-capitalismo e Economia da Contribuição

Há hipóteses mais radicais que aquelas que foram chamadas à colação até agora. Há quem, analisando algumas mudanças estruturais nas práticas económicas contemporâneas, se atreva a falar na possibilidade de um “pós-capitalismo” e, por exemplo, na possibilidade de instanciação de uma “economia da contribuição” (Stiegler, 2017; Soares, 2017). Estas noções não são coextensivas, mas estão relacionadas. O diagnóstico de um “pós-capitalismo” vindouro é feito por Paul Mason. Mason parte de uma crítica do neoliberalismo e dos seus efeitos catastróficos. Prevê que, se nada for feito, na sequência da crise de 2007-2008 o crescimento a nível global continuará a ser endémico, a desigualdade aumentará até atingir níveis estratosféricos, a globalização sofrerá um retrocesso e, combinando estes fatores com o crescimento e envelhecimento da população e as alterações climáticas, o mundo poderá entrar, a partir de 2050, num cenário de caos (Mason, 2015, pp.9-10).

A alternativa de Mason passa por refundar uma globalização diferente, recusando o neoliberalismo e, em última instância, o próprio capitalismo. Parte disso começa, para Mason e várias propostas políticas consideradas “radicais”, por inverter a austeridade, controlar a alta finança e investir em energia eco-sustentável e criar postos de trabalho baseados em salários altos. No entanto, advoga que se tem de ir mais longe, preparando uma economia “pós-capitalista”. E como? Segundo Mason, isto poderá ser feito aproveitando algumas tendências, sobretudo ligadas ao desenvolvimento da inovação tecnológica, que já estão presentes no próprio desenvolvimento da produção capitalista mas que, na realidade, são contraditórias em relação a ela e, por isso, devem ser aproveitadas para ultrapassar este sistema.

Mason vê o capitalismo como um organismo com um ciclo de vida. Um sistema complexo, cujas consequências escapam muitas vezes ao controlo dos atores sociais ou entidades coletivas como Estados ou empresas. Reconhece também que o capitalismo tem uma capacidade de mutação radical mas não insiste, como Boltanski, sobretudo na

sua vertente ideológica. Pelo contrário, advoga que o seu instinto de sobrevivência está intrinsecamente ligado à capacidade de gerar mudanças tecnológicas. Porém, a sua tese é que o capitalismo atingiu os limites da sua capacidade de adaptação e é isso que torna o pós-capitalismo possível (Mason, 2015, p.17).

Para Mason, a chave está nas tecnologias colaborativas que apareceram e que subvertem os princípios capitalistas. Mason pensa que o capitalismo não será derrotado por uma imposição estatal aos mercados, ao estilo socialista, mas por uma dinâmica que, a partir do sistema capitalista, permitirá “remodelar a economia a partir de novos valores, comportamentos e normas” (ibid, p.19). E dá três exemplos: 1) A tecnologia de informação tem vindo a reduzir a necessidade de mão-de-obra; 2) os bens de informação têm influenciado o mecanismo de formação de preços, porque os mercados baseiam-se no pressuposto da escassez da informação enquanto a informação é abundante; e 3) tem havido um crescimento exponencial da produção colaborativa, como a Wikipedia. E Mason cita os espaços paralelos ao mercado tradicional, como as moedas alternativas, os bancos de tempo, as cooperativas e os espaços de gestão colaborativa como exemplos de uma transformação de paradigma (ibid., pp.19-20).

Ora, esta alteração de paradigma acaba por ser muito parecida com aquela que é descrita por alguns autores, com o exemplo de Bernard Stiegler e o coletivo *ars industrialis* em destaque, como o da transição para uma “economia da contribuição”³. Para Stiegler (2017), no modelo da contribuição aquilo que se pretende é uma relação entre pares na qual o trabalho não seja hierárquico, a produção não seja virada para o consumo, e as relações sejam mais horizontais e entre pares, sendo possibilitadas, precisamente, pela tecnologia e sobretudo pelo digital. Para Stiegler, isto corresponde a ressocializar a economia e a libertar o desejo.

Como nota Mason, temas como a “economia da partilha” (a ser distinguida, é claro, da “economia da contribuição” uma vez que, na primeira, a “partilha” pode mais não ser que uma instrumentalização para fins monetizáveis e uma precarização dos modelos de trabalho impostos, como no caso da Uber), da problemática dos “comuns” (*commons*) e da “produção de pares” (*peer production*) entraram com vigor na esfera pública mas, para Mason, eles só se podem tornar uma alternativa se forem acompanhados pelas decisões políticas certas (ibid., p.21). Mason vê nisto uma nova agenda para a esquerda, que prepare a transição de forma a envolver o Estado, o mercado e a produção colaborativa que vai para lá do mercado. A revolução será feita, no entender de Mason, por milhões de pessoas ligadas em rede (ibid., p.24). Elementos como o privado, a hierarquia, os monopólios e o comércio virado para o lucro não desaparecerão sem mais; mas a busca de justiça seguirá cada vez mais, para Mason, os caminhos do pós-capitalismo. Não é possível afirmar com certeza se será assim ou não. Mas também não parece possível, ou avisado, ignorar as tendências que são apontadas por Mason e Stiegler.

2. Que justiça para este capitalismo?

Tendo em conta o que foi afirmado na secção anterior, parece evidente que o capitalismo (e também uma das suas vertentes que, sendo essencial, ainda assim não o esgota, a saber: os mercados) não é uma inevitabilidade histórica e não está isento de ser submetido a uma avaliação ética. Para mais, precisa de instituições e de regulação já que,

³ Para além de Stiegler e do trabalho produzido pelo coletivo que integra, veja-se também o contributo de Conceição Soares (2017) a autora que, em Portugal, tem divulgado a noção de economia da contribuição e refletido sobre ela.

abandonado a si próprio, tenderá a não gerar (para usar um eufemismo) os melhores resultados possíveis. A pergunta que guia esta secção é precisamente a de saber que tipo de justiça podemos conceber para este sistema, e de que forma é que ela deve ser concebida e implementada.

A questão da melhor forma de conceber (uma teoria d)a justiça remete-nos para questões de ordem teórica e metodológica, sobretudo no que diz respeito aos pressupostos da própria teoria. Aqui, sou influenciado pela metodologia de Honneth que propõe “uma teoria da justiça como análise da sociedade” (Honneth, 2014, pp.1-11) o que significa uma recusa em conceber os critérios e princípios de justiça de forma meramente abstrata e construtivista. O pano de fundo desta questão é o do debate entre teoria ideal e não ideal e, mais especificamente, da recusa em deixar que o debate sobre a justiça seja dominado, como o tem sido há mais de 50 anos, pelo paradigma rawlsiano (1971) de uma teoria da justiça pensada através de uma experiência de pensamento e discorrida em condições “ideais”.

Ora uma teoria da justiça “não ideal” é precisamente aquela que parte das nossas sociedades sempre já existentes, sempre já historicamente constituídas, e das suas tradições, normas e instituições. O que não significa que a justiça deva estar submetida a uma espécie de contextualismo regional ou não deva conter em si elementos potencialmente universalizáveis. Não é disso que se trata. Mas significa, como argumentei anteriormente, que o ponto de partida de uma teoria da justiça deve ser hermenêutico (Marcelo, 2012). Logo, analisar o capitalismo e perguntar que teoria da justiça é apropriada para fazer face aos problemas gerados por este sistema económico é uma tarefa que deve, antes de mais, identificar estes problemas. Neste sentido, esta será quase sempre uma justiça *corretiva*, já que visará melhorar situações previamente existentes. Contudo, a maior parte das vezes recorrerá a exemplos que provam que determinados valores e normas para os quais a teoria apela já existiam (só tendo de ser reconstruídos hermeneuticamente) e que, portanto, o que há que combater são os desvios a esses valores e normas.

Dizer que esta justiça é corretiva porque visa remediar problemas já existentes não significa que ela não possa também ter um papel *preventivo* uma vez que, se os princípios que formula forem depois objeto de uma implementação bem sucedida, eles poderão, de facto, prevenir os problemas que a vertente corretiva da justiça visava corrigir. Posto isto, como é evidente, não me concentrarei aqui em problemas do funcionamento “da justiça” (no sentido do sistema judiciário) e, para limitar o escopo da minha análise, focar-me-ei sobretudo na problemática da justiça distributiva.

Começemos por, uma vez mais, recordar elementos óbvios. A breve análise das obras de Smith, Sen, Hegel e Honneth recordou-nos o elemento ético associado à análise da economia e do capitalismo; e vimos como a necessidade de fazer com que os mercados servissem para suprir as necessidades de todos era um imperativo a ter em conta. Isto é nada menos que um critério de inclusão. Se, portanto, o capitalismo é uma realidade histórica na qual se pode discernir, pelo menos em teoria, um intento ético, mas se na prática a desconexão entre os mercados e as práticas capitalistas, e os imperativos de serviço do bem comum (ou até o controlo político democrático) acaba por resultar num desvio em relação a este objetivo, no qual apenas as necessidades de alguns e não de todos são supridas, e isto de forma tão desigual que existe concentração de riqueza num punhado de indivíduos e, também, uma grande massa de excluídos, que papel pode caber à justiça? Um dos papéis primordiais, neste caso, será precisamente distributivo.

No que diz respeito a esta função da justiça, não estou obviamente a argumentar aqui nada de novo. Parte daquilo a que se convencionou chamar o “Estado Social” (ou, de forma mais precisa, o “Estado de bem-estar social” [*welfare state*]) e das suas instituições concretas, tais como a instituição de Estados com estruturas fortes de taxaço e regulaço fiscal, e que aplicam impostos tendencialmente progressivos sobre os rendimentos ou a riqueza/património para depois os redistribuir, é feito precisamente com base neste princípio de justiça distributiva. Contudo, o problema é não só o da eficácia destes mecanismos como também o dos entraves que lhes são colocados, sobretudo tendo em conta a vaga neoliberal e os seus efeitos. O aumento da desigualdade (acoplado a estruturas como os *offshore*) é prova suficiente destes problemas.

Parte da questão é que a justiça, para poder ser efetiva, não se pode concentrar apenas na formulaço de princípios. Estes devem servir de ideais reguladores às práticas mas, ao mesmo tempo, uma reflexo real sobre as sociedades atualmente existentes não pode fazer abstraço da ligaço desses princípios à prática muito concreta. Isto é, refletir sobre a justiça é também discorrer sobre as suas condições políticas de possibilidade: sobre o exercício do poder e a sua crítica. Que valores são, então, aqueles que devem guiar uma justiça económica? Aqui, adoto um ponto de vista bastante clássico. Penso que os valores da igualdade, liberdade e democracia, embora se encontrem em tensão uns em relaço aos outros, são os valores principais que guiam a nossa sociedade – e por “nossa” sociedade não entendo necessariamente “Portugal”, mas também não tenho a pretensão de atingir uma escala global; pelo contrário, parece-me que estes valores, embora ameaçados pela agenda neoliberal, são ainda, apesar de tudo, típicos daquilo a que possamos chamar as “democracias liberais” da “Europa ocidental”. Não pretendo ser demasiado específico no contexto, nem demasiado eurocêntrico mas penso que, em prejuízo de diferenças específicas, não é absurdo reivindicar este conjunto de valores como sendo típico deste contexto cultural e político.

Ora, a democracia pressupõe não só a liberdade de autodeterminação e o respeito pela vontade popular, como também a condição de autonomia entre diferentes esferas. Mas se, como argumenta Walzer (1983), não for assegurada a heterogeneidade e autonomia dos bens sociais, o que acontece é a invasão de umas esferas pelas outras e, logo, a possibilidade de domínio ou monopólio. Por outras palavras, se o poder económico for detido por uma elite, e se essa elite, em virtude do seu poder económico, tiver demasiada influência sobre as decisões políticas que visarão a manutenção ou o aumento desse poder económico, é a própria igualdade de oportunidades que está em causa. Logo, essa situação será injusta. Assim sendo, o que há que visar é a autonomia entre ambas as esferas.

Por outro lado, assegurar níveis decentes de igualdade ou, por outras palavras, evitar níveis absurdos de desigualdade implica, precisamente, pensar os termos em que a distribuição ou a redistribuiço devem ser feitas e adotar uma agenda de igualitarismo progressista. O que quero dizer com isto é que, sem pressupor necessariamente um igualitarismo estrito, o próprio exercício de uma liberdade económica efetiva, isto é, a possibilidade de escolha das decisões económicas e do estilo de vida a adotar tendo como base essas decisões económicas, só se verifica quando há condições materiais para tal. Não é igualmente livre, de um ponto de vista económico, quem tem muito ou muito pouco e se quem tem muito pouco também vive num sistema em que a dificuldade de sair dessa situação é enorme porque a mobilidade social é escassa e a acumulaço tende a ir para quem já tem mais, aquilo que se pode dizer é que essa sociedade também

é eminentemente injusta porque viola, simultaneamente, os princípios da liberdade e da igualdade.

Esta é a razão pela qual, no contexto de sociedades com um mercado “livre” regido pela iniciativa privada e em que a ênfase está no indivíduo, se argumenta a favor de uma redistribuição, ancorada em sistemas de taxaço que se pretendem progressivos, precisamente para mitigar a desigualdade endémica que geram e providenciar a todos, no contexto de um Estado social, um nível pelo menos mínimo de bem-estar. Porém, a vaga neoliberal também tratou de ameaçar essa possibilidade, à medida em que, por exemplo, os sistemas de segurança social são enfraquecidos, a possibilidade de aceder a pensões completas depois de longas carreiras contributivas é posta em causa, a proteção social dos regimes não contributivos é alvo de opróbro moral e, com a ênfase na austeridade que se seguiu à crise económica, a palavra de ordem da tendência neoliberal dominante parece ser a da “responsabilização do indivíduo” e o dismantelamento do Estado social. E acrescenta-se que esta tendência é acompanhada por uma cada vez menor segurança no emprego, dada a tendência de precarização dos vínculos laborais, o que resulta numa insegurança económica que tem consequências no bem-estar físico e psicológico dos trabalhadores.

Por estas razões, pela existência de um cada vez maior “precariado” sem acesso aos direitos laborais tradicionais e pela possibilidade de agravamento desta situação por causa da possibilidade de aumento do “desemprego tecnológico” como fruto da quarta revolução industrial, Guy Standing (2011 e 2017) propõe que se coloque a ênfase na “segurança económica” no esforço de adotar a agenda progressista a que aludi. Nesse sentido, e quando se menciona a justiça distributiva e os seus critérios, a ênfase é por vezes colocada na possibilidade de uma “pré-distribuição”, a saber, a possibilidade de pré-atribuição de um rendimento a todos os cidadãos, que assegurasse um mínimo de ponto de partida, independentemente dos efeitos redistributivos posteriores. É a essa possibilidade de um Rendimento Básico Incondicional (RBI) a que aludirei brevemente na próxima secção.

Finalmente, falar de justiça económica implica também não ignorar as injustiças existentes no comércio à escala global. Por isso, e embora não seja este o escopo deste texto, importa mencionar que, para se aplicar quer a uma escala regional, quer a uma escala global, importa pensar nas condições de possibilidade de um “comércio justo”. Como nota Sandra Lima Coelho, “o Comércio Justo (CJ) pode definir-se, em traços gerais, como um movimento social que visa promover formas de desenvolvimento e de consumo sustentáveis assentes na melhoria da qualidade de vida dos pequenos produtores dos países do hemisfério Sul, através da atividade comercial. Nesta medida, o CJ é também uma forma comercial alternativa que valoriza as condições sociais de produção, distribuição e consumo (Lima Coelho, 2015, p.16).

Colocar a questão nestes termos significa pensá-la em termos de justiça global. Como vimos, um dos problemas do neoliberalismo é autonomizar a esfera dos mercados da sociedade e desligar o mercado das preocupações morais. Mas visar uma justiça distributiva e corretiva que tenha em conta os desequilíbrios causados pela globalização neoliberal implica dar um passo e conceber que a forma de tentar corrigi-los passa igualmente por pensar mecanismos que consigam atacar estes problemas a um nível global. E não há dúvida que corrigir os problemas da exploração capitalista também se faz tentando mitigar a exploração do hemisfério norte pelo hemisfério sul; pelo que, o comércio justo, embora vise apenas um dos aspetos do capitalismo, a saber, a vertente

das trocas, i.e., do comércio propriamente dito, ao enfatizar que ele tem de ser *justo* e, com isso, tentar definir os critérios para que essa justiça nas trocas se possa realizar, é a tentativa de dar um passo no sentido de um capitalismo mais ético.

Poder-se-á objetar que este passo é, enquanto tal, insuficiente, já que depende, em grande medida, das escolhas dos agentes económicos individuais e, até certo ponto, da “boa vontade” dos mesmos, sendo insuficiente para parar a exploração promovida por grandes empresas do atlântico norte nesses países. E essa objeção tem a sua razão de ser, já que pensar a reforma (ou a superação) do capitalismo em termos globais coloca desafios como o dos limites da capacidade de regulação do capital por parte do paradigma esgotado do Estado nação, num mundo em que a soberania se dissolve e a lei não consegue evoluir ao mesmo ritmo da inovação financeira. Mas, por ser insuficiente, não significa que ele deva ser desvalorizado, enquanto prática concreta de um capitalismo que tenta seguir normas éticas e satisfazer, como diria Honneth, ambos os parceiros de interação.

3. Capitalismo e socialismo, que relação?

Como vimos na primeira secção, não é certo que o capitalismo seja uma realidade que veio para ficar. Talvez ele se transforme radicalmente, talvez seja ultrapassado. A última questão que pretendo explorar neste artigo, e que ocupará esta secção, é a da relação do capitalismo com o seu antigo inimigo histórico, o socialismo. Tal como foi formulado, o socialismo não passou de uma hipótese nunca plenamente realizada. Mas isso não significa que não tenha relevância e não sirva para pensar a contingência histórica do capitalismo. Na verdade, enquanto ideal díspar do capitalismo, é bem possível que o socialismo, ainda que não venha a ser plenamente realizado ou consiga algum dia eliminar o seu rival histórico, o capitalismo, possa servir de uma espécie de bússola moral que corrija alguns dos problemas do capitalismo global e sirva, como sempre pretendeu, de motor de transformação progressista.

Numa obra mais recente, intitulada *A Ideia de Socialismo* (2017), Axel Honneth tenta medir o pulso à história e à atualidade desta importante ideia. Honneth relembra que autores tão importantes como Stuart Mill, Durkheim, Weber e Schumpeter “encaravam o socialismo como um desafio intelectual que acompanharia para sempre o socialismo” (Honneth, 2017, p. 9) e lamenta que, hoje, a ideia seja desacreditada, como se fosse algo do passado. Partindo duma análise da ligação entre o socialismo e o industrialismo, tal como ela se configurava no século XIX, a tese de Honneth é que, para ser relevante, hoje, a ideia de socialismo tem de encontrar novos caminhos, mais universais.

Partindo da ideia do socialismo como “experimentalismo histórico” (Honneth, 2017, pp.75-106), isto é, da noção de que as experiências práticas devem guiar o caminho do socialismo, Honneth advoga que o socialismo é feito de grupos sociais diversos e das suas reivindicações: “o socialismo tem de ser encarado como a articulação moderna e específica do facto de, no processo histórico, existirem grupos sempre novos, que mudam conforme as circunstâncias sociais e que se esforçam para que as suas próprias reivindicações, não atendidas até ao momento, sejam ouvidas em público” (Honneth, 2017, p.92). Isto resulta, para Honneth, na ideia do socialismo como promovendo uma “forma de vida democrática” e inclusiva, na qual a ideia de socialismo não é capturada por nenhum grupo social específico e, pelo contrário, pode ser reconhecida e apropriada por todos.

Para Honneth, o socialismo aparece assim como a forma de realizar a “liberdade social” invocada acima: “É precisamente esta abertura, esta atenção constante aos mais diversos temas e perspectivas que oferece a única garantia de que as queixas sobre limitações à liberdade provenientes de todos os cantos da sociedade possam ser efetivamente ouvidas, de modo a serem, depois, testadas pela narrativa de uma história de progresso prosseguida na prática (...) Significa, sobretudo, querer representar politicamente, a partir de agora, os esforços emancipatórios em todos os subsistemas da sociedade contemporânea com base na ideia normativa central de ‘liberdade social’.” (Honneth, 2017, p.137). E a abertura das fronteiras do socialismo, para lá de qualquer classe social, faz-se porque “o socialismo, hoje, é sobretudo um assunto de cidadãos políticos e não de trabalhadores assalariados”. (Ibid.)

Em última instância, em termos de organização concreta da ação em torno desta ideia de socialismo, Honneth tem igualmente em conta a justiça global e a forma como é necessária uma articulação entre as experiências locais e a organização global (Ibid., p. 142). Acaba por propor que a organização de movimentos em torno do socialismo sigam o modelo de ONGs centralizadas a nível global e com presenças locais, como a Amnistia Internacional ou a Greenpeace, funcionando como “um órgão representativo, constituído por uma rede internacional, da exigência moral de concretização das liberdades sociais” mas que “tem de permanecer enraizado nos espaços geográficos que possuem afinidades culturais e jurídicas suficientes para que seja, sequer, possível o surgimento de esferas públicas políticas.” (Ibid.)

Como se pode ver, para Honneth, o socialismo é mais que uma família de partidos políticos, e mais que um conjunto de ideais normativos abstratos e desligados da realidade. Ele é, na verdade, uma doutrina política “com densidade ética” (Ibid., p.143) e que serve de “elo de ligação intelectual entre as lutas disseminadas por todo o globo” (Ibid., p.144) e que é necessário porque, com o capitalismo vigente, “nas condições atuais, ainda não é possível uma concretização da interação prometida entre liberdade, igualdade e solidariedade” (Ibid., p.147). Honneth visa, então, um “socialismo revisto” que, ao contrário do materialismo dialético de Marx, não vê o socialismo como uma inevitabilidade histórica (Ibid., p.148) mas, ao mesmo tempo, também mostra à sociedade que o capitalismo não o é: “para um socialismo deste tipo tem de ser claro que só pode esperar apoio para experiências desta natureza na medida em que for possível demonstrar de forma convincente que os traços fundamentais do sistema económico capitalista ainda podem ser alterados, se não mesmo eliminados.” (Ibid., p. 95). E significa também que o socialismo não se restringe, sequer, à esfera económica propriamente dita já que a liberdade social também é a atingir nos domínios da vida íntima e da formação da vontade pública e política (Ibid., pp.147-148).

As experiências a que Honneth se refere são múltiplas e variadas e tanto podem passar por um socialismo de mercado (no qual podemos talvez incluir não só as cooperativas como também algumas formas de “finanças éticas”) como também, por exemplo, a possibilidade de um rendimento básico incondicional (RBI) se ele resultar numa libertação das pessoas e numa melhor redistribuição. Entenda-se que, quando se fala de “socialismo de mercado” não se está, na verdade, a apontar para a transferência, sem mais, da propriedade privada para as mãos do Estado, longe disso. De facto, tal expressão pode indicar a criação de espaços para experiências económicas colaborativas e alternativas e que podem passar, nalguns casos, por experiências com moedas paralelas / alternativas, a autogestão de empresas, as cooperativas, a “finança ética”, no

sentido do financiamento de projetos, com critérios éticos, que possam servir para melhorar as comunidades, ou a criação de um fundo comum que, por exemplo, financiado pela taxaço do uso dos “comuns” (como a terra) por parte dos privados, possa servir para redistribuir rendimentos por todos.

Esta última hipótese é, aliás, uma das possibilidades para a implementação de um rendimento básico incondicional (RBI). Esta possibilidade de alargamento da proteção concedida pelo Estado Social, e que tem sido defendida de diferentes maneiras nos últimos anos (veja-se, por exemplo, Standing, 2017) seria, como Standing (2011) defende, uma maneira de alargar a segurança económica de todos, incluindo o precariado e todos aqueles que não são abrangidos pelos direitos laborais tradicionais. A aposta dos defensores do RBI, pelo menos os de esquerda, é que este seria, de facto, uma forma de socializar alguns dos dividendos que as oportunidades de mercado conferem. Em tese, seria um rendimento atribuído de forma incondicional a todos e acumulável com outros rendimentos, o que permitiria eliminar a pobreza, conferir uma igualdade de ponto de partida no acesso aos bens em sociedade e libertar o tempo das pessoas que poderiam, assim, escolher viver vidas “produtivas” ou não, ou seja, dedicar-se ao trabalho assalariado ou não.

É preciso reconhecer que nenhuma destas alternativas corresponderia à ideia do “socialismo” tal como ela foi preconizada no século XIX, e também não é certo que ela fosse possível ou desejável (e muito menos inevitável, como uma certa visão determinista associada ao materialismo dialético pareceu chegar a acreditar). Mas, para responder à pergunta que dá o título a esta secção, a relação do socialismo com o capitalismo é clara: o primeiro serve de alternativa concebível ao segundo e mostra-lhe os seus pontos cegos e a sua contingência histórica, nomeadamente através da promoção dos ideais da cooperação, da solidariedade e da igualdade (aos quais se junta a “liberdade social” defendida por Honneth), e também da tentativa de emancipação da exploração muitas vezes promovida pelo capitalismo. Para além disso, tenta encontrar, com a ajuda de vários grupos e movimentos sociais, as práticas que poderão, ainda que de forma aproximativa, ajudar a concretizar esses ideais e, com isso, transformar o sistema económico num sentido progressista.

Conclusão

Neste texto abordou-se a questão complicada, mas fundamental, de saber se o capitalismo pode ser ético. A resposta provisória a que chegamos é que sim, ele pode ter aspetos e práticas éticas embora, na esmagadora maioria das vezes, não se possa dizer que ele seja, globalmente, um sistema “ético”. E não o é dado o entendimento dominante do capitalismo como estando ancorado numa forma extrema de individualismo e do funcionamento dos mercados como sendo completamente autónomos da sociedade e dos interesses da maioria das pessoas.

Argumentou-se que o primeiro passo para orientar as práticas económicas num sentido mais ético é exercer uma crítica do capitalismo que mostra que a recente tendência neoliberal, com todos os seus corolários, tem alternativas e que, portanto, o capitalismo, sendo uma realidade histórica, é contingente e mutável. Foi possível mostrar como, para alguns autores clássicos, e respetivas interpretações contemporâneas, a teoria económica não é imune a considerações éticas e, mais do que isso, pode-se reconhecer a possível orientação normativa, ética, para o bom funcionamento dos mercados. Seguindo esta pista da organização económica a que chamamos capitalista

como sendo contingente e mutável, argumentou-se também que ela está em tensão com outras possibilidades, como a perene alternativa histórica do socialismo, hoje em dia transformada para abranger muito mais do que a classe industrial ou os direitos dos trabalhadores, ou as hipóteses de uma economia da contribuição ou do “pós-capitalismo”.

Aquilo que é preciso reconhecer, em conclusão, é que, chame-se-lhe “capitalista” ou não, nenhuma organização económica concreta deriva de leis da natureza ou está gravada na pedra. Ela é sempre fruto de uma escolha coletiva que, para além de considerações de ordem económica, também mobiliza avaliações que são políticas, sociais e éticas. Ignorá-lo, e prosseguir determinado caminho por inércia, é pernicioso. É esta a situação do capitalismo, hoje. E as alternativas, conceptuais e reais, estão aí para, em nome de valores alternativos aos dominantes hoje em dia, mostrar que um caminho diferente é possível, em nome de valores eticamente mais recomendáveis. Poderá uma organização económica, capitalista ou (parcialmente ou totalmente) pós-capitalista ser mais ética do que aquilo que temos, em geral, hoje? Com certeza que sim. Mas isso apenas dependerá do exercício da vontade coletiva de todos nós.

Bibliografia

- Boltanski, L. & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Farinha Gomes (2011). Economia Crítica: o exercício de uma linguagem pós-autista através de uma análise crítica da linguagem, à luz de Ludwig Wittgenstein e de John Kenneth Galbraith. In M. Renaud & G. Marcelo (Eds.), *Ética, Crise e Sociedade* (203-220). Vila Nova de Famalicão: Húmus.
- Galbraith, J. K. (2006). *A Fraude Inocente. O Crescimento das Grandes Empresas e o Futuro da Democracia*. Cascais: Pergaminho.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Herzog, L. (2013). *Inventing the Market: Smith, Hegel and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2011). *Luta pelo Reconhecimento. Para uma Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Lisboa: Edições 70.
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge, Mass: Polity Press.
- Honneth, A. (2017). *A Ideia de Socialismo. Tentativa de Atualização*. Lisboa: Edições 70.
- Kahneman, D. (2014). *Pensar, Depressa e Devagar*. Lisboa: Temas e Debates.
- Lima Coelho, S. (2015). Sobre a justiça no comércio e as escolhas morais de consumo: o caso dos consumidores de Comércio Justo. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* (Número temático – Práticas de consumo: valores e orientações): 15-40.
- Marcelo, G. (2012). Making Sense of the Social. *Hermeneutics and Social Philosophy. Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 3 (1): 67-85.
- Marcelo, G. (2016). Narration et subjectivation: le soi à l'épreuve du capitalisme contemporain. In P. Jesus, G. Marcelo et J. Michel (Eds.), *Du moi au soi. Variations phénoménologiques et herméneutiques* (217-232). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Marcelo, G. & Renault, E. (2011). Reconnaissance, critique sociale et politique: Entretien de Gonçalo Marcelo avec Emmanuel Renault. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 2 (1): 134-149.
- Mason, P. (2015). *Postcapitalism. A Guide to our Future*. London: Penguin.
- Martins, N. (2009). Ética, Economia e Sustentabilidade. *Prima Facie – Revista de Ética* 3: 7-30.
- Monbiot, G. (2016, April 15). Neoliberalism – the ideology at the root of all our problems. *The Guardian*. Disponível em <https://www.theguardian.com/books/2016/apr/15/neoliberalism-ideology-problem-george-monbiot>

- Putnam, H. (2004). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sen, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell.
- Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soares, C. (2017). O software livre, a economia da contribuição e a eclosão de novas formas de trabalho. In L. M. Mendéz (Ed.), *Los actuales cambios sociales y laborales: nuevos retos para el mundo del trabajo*. (Portugal, España, Colombia, Italia, Francia) (47-73). Berna: Peter Lang.
- Standing, G. (2011). *The Precariat. The New Dangerous Class*. London and New York: Bloomsbury.
- Standing, G. (2017). *Basic Income: And How We Can Make It Happen*. London: Pelican.
- Stiegler, B. (2017, November 22). In Le Net, Julien. Économie de la contribution – Entretien avec Bernard Stiegler. *Medium*. Disponível em <https://medium.com/@julienlenet/economie-de-la-contribution-entretien-avec-bernard-stiegler-abbadaba43b>
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Weber, M. (2003). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Mineola, NY: Dover.